

SENTIDO DE LA ONTOLOGÍA FUNDAMENTAL EN HEIDEGGER

Bajo la expresión «Ontología fundamental», Martín Heidegger recoge todo el intento y afán de su pensamiento filosófico. Ella pretende ser una originaria posibilitación de la metafísica en el retorno a su fundamento. Tal pretensión es un hecho: ha sido repetidas veces declarada por el filósofo. No es tan manifiesto, sin embargo, el cómo de esa posibilitación y cuál sea su fundamento. Al menos es ésta una cuestión en que la Ontología fundamental heideggeriana se ha visto envuelta y confundida, según creemos, por una marejada de desvirtuadas interpretaciones. Así se ha repetido insistentemente que ella no es sino la Analítica Existencial. Es incuestionable la pretensión heideggeriana de fundamentación a partir de aquello que constituye «das Fundament für die Ontologie». Por ello a tal intento se le llamó en *Sein und Zeit* Ontología fundamental¹. Y por ser la Analítica existencial que es *Sein und Zeit* el marco en que apareció se la ha venido reduciendo, generalmente, a ser estudio del Dasein, a ver en éste el único resquicio posible de fundamentación. Creerlo así es de todo punto equivocado. Es verdad que el Dasein juega un papel importantísimo en la posibilidad y fundamentación de un tal Ontología, justamente en la medida en que él es comprensión del ser y ésta versa sobre el ser como fundamento. De ahí que al principio de la obra heideggeriana «muss die Fundamentalontologie in der existenzialen Analytik des Daseins gesucht werden»². El Dasein es, pues, un momento en su elaboración, pero en modo alguno la constituye, la agota y la hace posible. Tal investigación del Dasein era necesaria, pero, desde luego, sólo el punto de partida de la problemática

¹ *Was ist Metaphysik?*, Frankfurt, 1965. Einleitung, pág. 21 (WM. E.).

² *Sein und Zeit*, Max Niemeyer, Tübingen, 1953, pág. 13 (SZ).

ontológica, no algo en que la filosofía pueda reposar. Podrá objetarse con razón diciendo que son repetidas las veces que Heidegger llama Ontología fundamental a la analítica y estudio del Dasein. Pero no es menos verdad que la «Fundamentalontologie» como «*existenzialen Analytik des Daseins*» es un título «*misslich*», precario, provisional³. Y no sólo esta aislada declaración heideggeriana lo confirma, sino el resto de la obra posterior a *Sein und Zeit*. Por consiguiente, es preciso preguntarse: ¿cómo entender ese título en su originario sentido? Pudo parecer ser la interpretación del ser —ahí como temporalidad, pero su honda finalidad es el problema del ser como tal: «Si la finalidad de la ontología es la interpretación del ser— ahí como temporalidad, debe motivarla únicamente el problema del ser como tal»⁴. Por tanto, la Ontología fundamental viene a preguntar y descubrir «*was die Metaphysik in ihrem Grunde sei*»⁵, qué sea la metafísica en su fundamento. Pero ello implica, al menos en la interpretación heideggeriana, que la metafísica en su historia ha perdido el fundamento. De ahí que sea previo a dicha Ontología la superación de la metafísica entendida como «*der Schritt zurück*», como «*der Rückgang in den Grund der Metaphysik*». La Ontología fundamental es, pues, una vuelta al ser (Sein) como fundamento (Grund). Pero también como verdad (Wahrheit). «Mientras no se piensa la verdad del ser queda toda ontología sin fundamento»⁶.

Ser, fundamento y verdad: he aquí el horizonte a alcanzar en la Ontología fundamental desde la capacidad comprensiva ontológico-trascendental del Dasein. El ser como fundamento y verdad hacen posible la metafísica. Pero la metafísica es también y a la par un «saber» del fundamento. Se presentan así las dos polarizaciones tensivas y trascendentalmente constituidas que es la metafísica como Ontología fundamental: un «saber» del «fundamento». El saber que es la metafísica se presenta como una relación implicativamente posibilitante, si bien es preciso señalar (y ello es de especial importancia) que el carácter de posibilitación es de naturaleza distinta. Esto constituye, según creo, el tema de

³ WM. E.: «*der Rückgang in den Grund der Metaphysik*». Y el lugar de expresarlo no es casual.

⁴ *Kant y el problema de la metafísica*, F. C. E., México, 1954, pág. 198 (KPM).

⁵ *Was ist Metaphysik?*, Nachwort, pág. 44 (WM. N.).

⁶ *Brief über den Humanismus*, Bern. 1954, pág. 109 (BH).

todo intento de legitimación de la metafísica. No es pretensión de este trabajo. Podría decirse muy sucintamente que la del conocimiento expresa la capacidad de dejar ser los entes en lo que son, descubrir su mancuada ontológica y denunciar en ellos el ser como trasfondo. Pero esta posibilidad del conocimiento sólo es posible si a su vez él se ve posibilitado para ese dejar ser y descubrir, por estar fundado en el ser, por ser un conocer que es conocer por gracia del ser y conocer del ser. El ser funda y posibilita el saber metafísico de lo que está más allá de lo meramente presente, fundado esto a la vez por él. Quedan así señalados los dos focos de fundamentación. A la primera, tematizada en la diferencia ontológica, en la que el ente se ve trascendentalmente posibilitado por el ser, he llamado *fundamentación ontológica*. A la que hace posible el saber de lo que está más allá (μετά) de lo meramente presente, denomino *fundamentación constitutivo-trascendental*. Con Kant la metafísica se hizo imposible por la consumación de la pérdida de radicación del conocer en el ser. La Ontología fundamental de Heidegger viene a recobrar, según entiendo, ese arraigo.

Con esto ha quedado señalado el sentido y el camino a recorrer por la Ontología fundamental. Por ser un saber del «fundamento» ha de versar sobre él en cuanto ser y verdad. Pero por ser un «saber», se ha de hacer necesariamente cuestión del único ente al que es dado la comprensión del ser, el Dasein. Un estudio originario de ambos fundamentos llevará a cabo la superación de la metafísica, que no es en definitiva sino la tematización de la diferencia ontológica. En el presente trabajo nos ocuparán estos puntos. No es preciso decir la imposibilidad de tratarlos, en este espacio, detenida y ampliamente. No pretendemos sino señalar el justo sentido, en nuestro parecer, de la Ontología fundamental y mostrar la interna ligazón que en ella juega la aparentemente diversa temática heideggeriana.

La comprensión del ser y el «Da» del Dasein

La filosofía, en su primigenio sentido, es la búsqueda del principio (ἀρχή). Cualquiera que sea su tematización, la actitud filosófica sigue siendo el simple buscar. Esta búsqueda es el reflejo de la disposición trascendental de la mente en la que se produce el acto de la pregunta.

Pero ni la búsqueda ni el preguntar mismo son hacederos si de antemano no se sabe, bien que inmediatamente, lo buscado y se mantiene una dirección en el preguntar. La pregunta fundamental es la pregunta por el ser, de ahí que ello signifique ya una cierta comprensión del ser, teniendo el Dasein al formularla un conocimiento atemático o pre-ontológico de *lo preguntado* (Gefragte). Lo preguntado es el ser, y a causa de su no presencialidad inmediata se pregunta por su sentido (der Sinn von Sein). A tal modalidad del preguntar responde el Erfragte. Una tercera dimensión hay en el ámbito de la pregunta: *lo interrogado* (Befragte) acerca de lo preguntado. A lo que se dirige la pregunta por lo preguntado son los entes. Pero siendo entes muchas cosas y en múltiples sentidos, es preciso determinar el ente en que pueda leerse el sentido del ser. Tal ente es, nos dice Heidegger, el ser-ahí, el Dasein. El Dasein aparece así como el único ente capaz de preguntar, el único que guarda en sí la posibilidad del mismo ser de la pregunta metafísica. *Lo ónticamente señalado del ser-ahí reside en que éste es ontológico*⁷, ser ontológico, esto es, ser en cierta manera comprensión del ser. Siendo así, de algún modo debe haber una relación entre el hombre y el ser. El horizonte de tal relación ha de encontrarse en la Analítica del Dasein, entendido como *Ex-sistenz*. El mero formular la pregunta fundamental dibuja, bien es verdad que tenuemente, el ámbito de la Ontología fundamental. Denuncia la relación trascendental entre un ente privilegiado, cuya determinación esencial (Seinsbestimmtheit) es preguntar por el ser, y el ser mismo puesto en cuestión como otro que los entes en su pura y fenoménica onticidad. Esto es, plantea la diferencia ontológica y el carácter de fundamentación (constitutivo-trascendental) del hombre por mor de su dimensión ontológica. La explicitación de tal relación será el primer paso para tematizar la diferencia. Por ser la comprensión del ser la determinación esencial del Dasein, será en ésta donde haya que buscar ese primer paso.

En efecto, la denuncia de la diferencia y su capacidad de fundamentación expresa la Analítica del Dasein. Su caracterización es ontológico-trascendental. Diferencia y fundamentación no son externas, sino dialécticamente constituidas, por ser justamente la capacidad de fundamentación propia del Dasein lo que explicita la diferencia. El carácter óntico

⁷ SZ., 12.

del Dasein manifiesta la sustracción ontológica y permite la consciencia de la diferencia. La analítica existencial no es sino la descripción fenomenológica que evidencia al Dasein como el cruce del ser y el ente. El Dasein se mantiene entre dos relaciones diferentes: a los entes y al ser. Pero la originaria y fundamental es la referida al ser. Mostrar esto es lo que pretendemos en las imprescindibles y ceñidas páginas que siguen sobre la analítica del Dasein. Sólo tras su caracterización fenomenológica en sus constitutivos dinámicos, podrá recogerse desde la unidad su validez ontológica.

El ente, cuyo análisis es nuestro problema, escapa esencialmente a toda categorización posible, diferenciándose así de aquellos entes cuyo ser es el mero permanecer (Vorhandenen) clausurados y sin posesión de sí mismos, y de los que Heidegger llama ser-a-la-mano (Zuhandenen), que si bien hacen referencia a, su posibilidad se agota en un todo referencial (Zeug-ganges) definido. Su posibilidad les trasciende. Frente a ellos el Dasein se presenta como abierta posibilidad, como un poder-ser (sein-können) que por rebasarse a sí mismo y ser-se propio es entendido como trascendencia. Es este carácter de no-cerrazón lo que expresa el estado de abierto (Erschlossenheit), que viene a ser la estructura fundamental del ser-ahí: «das Dasein ist seine Erschlossenheit»⁸. Ella es lo que significa el «Da» del Dasein⁹. Es en el originario estado de abierto del ser-en-el-mundo donde adquieren sentido los demás existenciales. En y por él es posible la comprensión del ser en un determinado nivel del mundo o encontrarse (Befindlichkeit). El estado de abierto con su indefinida posibilidad alberga en sí a la par el «ahí» que es el encontrarse (in der das Dasein sein Da ist. SZ., 139) en su limitación trascendental por ser un encontrarse fáctico (Faktizität), y la capacidad de trascender ese estado por virtud de un proyectar (Entwerfen) comprensivo que funda y sobrepasa un determinado nivel de mundo. Justamente por ello el Verstehen expresa el modo de ser del estar como poder-ser¹⁰. Así el Dasein ex-siste en la forma de diferencia ontológica, pues se encuentra sustraído a un determinado nivel óntico y lo trasciende denunciando lo ontológico precisamente por su comprensión del

⁸ SZ., 133.

⁹ Der Ausdruck «Da» meint diese wesenhafte Erschlossenheit, SZ., 132.

¹⁰ SZ., 143.

ser. La trascendencia, hecha posible por el proyectar y siendo siempre desde un *in-der-Welt-sein*, es la expresión más justa de la diferencia.

Esta circularidad recíprocamente posibilitante se expresa unificada desde el fenómeno fundamental que es la *Sorge* en sus tres momentos: *pre-ser-se*, *ser-cabe*, *ser-ya-en-el-mundo*. El primero recoge el rasgo de la anticipación que es el *Dasein* como poder-ser en el proyectar. Esto es lo que permite el *auto-tras-cender-se* desde los niveles ónticos que señalan los otros dos momentos. A tal sobre-pasamiento llama Heidegger *Ex-sistenz*. La unidad de estos tres momentos viene dada por el tiempo, en sus tres éxtasis. De ahí que «la unidad original de la estructura de la *Sorge* reside en la temporalidad»¹¹. Ella posibilita la unidad de la existencia, la facticidad y la caída, constituyendo la trabazón estructural que es la *Cura*. La esencia de la temporalidad es un trascenderse en la unidad extática: es el original «*Auser-sich*». Un «fuera de sí» era el constitutivo de la existencia, asumiendo sus más propias posibilidades. Posibilidades no ajenas, sino propias: en y para la existencia misma. Y caracterizando la temporalidad como «el originario fuera de sí en y para sí mismo»¹², se evidencia la interna co-pertenencia entre existencia y temporalidad. El *Dasein* es un trascenderse temporalizante.

Ya quedó señalada la duplicidad relacional con los entes y el ser que constituye al *Dasein*. Los análisis existenciales lo han mostrado así. El estado óntico en un determinado nivel de mundo es un *Faktum*. Otra cuestión parece ser el carácter ontológico del estado de abierto y del proyectar comprensivo. Parece estarse en el borde mismo del subjetivismo. Está en juego la legitimación del carácter de fundamentación del *Dasein*. Tematizar ésta no es de este momento, pero ella da ahora pie para descubrir el «*Da*» en la plenitud de su significado. El «*Da*» quedó señalado como el estado de abierto. El *Dasein* es abierto por estar determinado por su relación al ser, haciéndose así posible su comprensión en el proyectar. La capacidad desvelante le viene al *Dasein* dada por el ser: «*Sein lichtet sich dem Menschen im ekstatischen Entwurf*»¹³. Se escapa así a todo subjetivismo, y, desde luego, a todo sesgo idealista: «*doch dieser Entwurf schaffft nicht das Sein*»¹⁴. El

¹¹ SZ., 327.

¹² SZ., 329.

¹³ BH., 84.

¹⁴ BH., *idem*.

proyectar no crea el ser. Lo proyectante del proyectar no es el hombre, sino el ser mismo. Es este un texto de una riqueza excepcional: «Das werfende im Entwerfen ist nicht der Mensch, sondern das Sein selbst»¹⁶. Lo que esencialmente caracteriza al Dasein es el ahí, el Da, que si de una parte es un estar yecto, de otra marca la iluminación (Lichtung) del ser. Se evidencia así que el Dasein es en la forma de la diferencia.

La superación de la metafísica y la diferencia ontológica

La Ontología fundamental viene a preguntar qué sea la metafísica en su fundamento. Pretende con ella Heidegger explicitar el fundamento perdido, o, cuanto menos, oculto, en la historia de la metafísica. No es que ésta no se haya preguntado por él, sino que en la respuesta lo ha extrapolado, bien en la pura entidad (Seiende) nunca entendida en su verticalidad ontológica, sino en cuanto totalidad¹⁶, bien en un ente privilegiado que en último término no pasa de ser un ente más. Esta dualidad (Zweifache) de la metafísica es lo que Heidegger llama su carácter onto-teológico (seine onto-theologische Wesen). En cuanto tal, no se recoge en su fundamento: versammelt sich nicht auf ihren Grund¹⁷. Pero si el fundamento se ha perdido es justamente por la atrofia de la dimensión ontológica del pensar. Ha sido un pensamiento representativo y por tanto meramente enunciativo y categorial lo que ha impuesto la sustracción a lo óntico. De nuevo se evidencia aquí la trascendental co-pertenencia de pensar y fundamento en la elaboración de la metafísica. Si se la quiere rescatar de su desfondo se ha de recobrar el ser o cuanto menos su sentido. Ahora bien, el ser es remiso a toda representación¹⁸. La superación de la metafísica exige, pues, también la superación del pensar representativo, acceder a uno más original y profundo. Un pensar más propio y un saber del fundamento que permitan apresar el ente desde el ser es la tarea de la Ontología. Por eso dijimos que ella es la

¹⁶ BH., idem.

¹⁶ WM. E., 19.

¹⁷ WM. E., 8.

¹⁸ WM. N., 45.

tematización de la diferencia, tematización que presupone la dimensión ontológica y originaria del pensar.

Ahora bien, la superación (*Überwindung*) no es aniquilamiento. No quita de enmedio (*beseitigt nicht*) en modo alguno la metafísica. Su carácter de regresión no implica eliminación de lo superado, sino ayuntamiento en lo posibilitador. Como plásticamente expresa Heidegger, refiriéndose a lo que Descartes escribió a Picot acerca del árbol que es la filosofía, el pensar que piensa la verdad del ser «reisst, um im Bild zu sprechen, die Wurzel der Philosophie nicht aus»¹⁹, no arranca las raíces de la filosofía. Más bien tiende a roturar la tierra y a encontrar el origen de su savia. Por consiguiente, la Ontología fundamental no ha de ser entendida como un aniquilamiento del pensar metafísico, sino justamente como su posibilitación desde los dos focos de fundamentación ya señalados. La necesidad de la superación vino dada por la conciencia del olvido del ser, y el olvido de ser es el olvido de la diferencia ontológica²⁰. También la analítica del *Dasein* nos lo mostró como siendo en la forma de la diferencia. Será, pues, la diferencia la tarea inmediata a analizar.

La actitud ante la realidad, la disposición en la pregunta metafísica, fue ya desde el principio estricta y rigurosamente «fundamental». Se preguntaba por el ἀρχή entendido como lo ontológicamente posibilitante de lo ante los ojos. Esto no es posible sino gracias a un previo admirarse ante la indigencia ontológica de lo cotidiano con el consiguiente acto de trascendencia del hombre más allá de lo presente, denunciando la manquedad ontológica y a la vez su-poniendo algo sub-stante. Es decir, el originario planteamiento de la filosofía es el planteamiento de la diferencia ontológica. Por consiguiente, toda verdadera actitud y pregunta filosófica es «fundamental». A ella pertenece el trascender más allá (μετά) de lo físico. Esto es lo propio y estrenado en el pensamiento en el pensar griego y lo de toda verdadera filosofía.

Juntamente con este trascender más allá de la realidad, tiene lugar en el filósofo un acto de trans-cendencia que es lo que hace posible la denuncia de la necesidad del primer trascender. Pero un tal acto no será explicitado sino mucho después. En cualquier caso, repetimos

¹⁹ WM. E., 9.

²⁰ Holzwege, Klostermann, Frankfurt, 1950, pág. 336.

resumiendo, el originario planteamiento de la filosofía lo es de la diferencia ontológica. Pero otra cosa es que ésta sea con ello explícitamente tematizada. Y esto, nos dice Heidegger, nunca ha sido llevado a cabo. En parte, ya lo hemos visto, porque una modalidad del pensar ha degollado de raíz toda posibilidad de descubrir la verticalidad ontológica de lo presente. En parte también, por el desvirtuamiento que el movimiento de trascendencia, entendida como *μετά*, ha sufrido en virtud de la extrapolación que ha supuesto el buscar el más allá de de lo físico en algo trascendente a ello, en algo separado de, abriéndose así el *χωρισμός*, inadecuado a todas luces de fundamentación. Siendo esto así, y habiéndose cegado la profundidad de la realidad, la diferencia ontológica, formalmente planteada, ha quedado sin tematizar. El tematizarla constituye la fundamentación de la nueva ontología. El por qué de esta pretensión de la diferencia está implícito en lo ya dicho sobre la admiración. Dicho explícitamente, la diferencia ontológica es la cuestión del ser, *die Seinsfrage*. Se apunta pues al ser mismo como fundamento. Mas también como verdad, pues «*die Metaphysik ist im Denken an die Wahrheit des Seins überwunden*»²¹. El ser mismo, el fundamento y la verdad se arrojan con pleno derecho la capacidad de fundamentación. La legitimación de la pretensión de la diferencia es del ser, entendido, sí, como aquello que determina a los entes en cuanto entes, pero no dejándose reducir a ser él mismo un ente ni el conjunto de ellos (*die Allheit des Seinden*). Queda así expresada a la par la relación ser-ente y la no reducción del ser al ente. El esenciarse del ser y su cumplimiento (*das Wesen des Seins*) es siempre en un ente. Pero a la vez el ser se muestra como un más allá del ente. He aquí sólo explicitadas las dos polarizaciones del ser. Así hemos cumplido un primer círculo aproximativo a la diferencia. Antes de iniciar uno más ceñido, es preciso detenernos en el escenario fenomenológico de la aparición de la diferencia: la angustia y la nada.

El estado de abierto constituye una modalidad fundamental del ser-ahí. Lo abierto son el *Dasein*, el mundo y los entes. Y sólo desde este originario abrir es posible plantearse el problema del ser mismo, de la diferencia ser-ente. Es el estado de ánimo propio del encontrarse que es la angustia el que detecta la diferencia, pues en la angustia se

²¹ WM. E., 9.

abre el mundo en su absoluta insignificatividad (völlige Unbedeutsamkeit), encontrándose el Dasein «inhóspitamente» (unheimlich). Intimamente emparentada con la angustia, la nada juega de algún modo (en más de uno, como se verá) en la diferencia: «die ontologische Differenz ist das Nicht zwischen Seindem und Sein»²². Angustia y nada no son ajenas entre sí, sino que la nudez ontológica que la nada denuncia en los entes es revelada por la absoluta insignificatividad del mundo que abre la angustia. Por ello puede afirmarse que «la angustia revela la nada» (die Angst offenbart das Nicht. WM., 32). Tenemos pues que de una parte la angustia abre el mundo en su absoluta insignificatividad, esto es, el todo del ente presentado como sin consistencia en sí mismo. Y por la conciencia de esta situación, el ser-ahí se encuentra inhóspitamente, esto es, fuera de su casa (nicht-zuhause-sein). Justamente por ello, en esta deficiencia ontológica del todo de ente, se hace patente la nada. Ahora bien, ¿bajo qué respecto revela la angustia la nada? Ni como ente ni como objeto. La angustia no es una aprehensión (kein Erfassen) de la nada, sino que ésta se manifiesta con y en el ente. Es co-apareciente con él, en la medida en que el ente nos escapa en total: «als einem entgleitenden im Ganzen»²³. Es expresivo el «entgleitenden». Entgleiten expresa la acción de escurrirse algo de entre las manos. Lo que así se escurre es la omnitud del ente, en un temple de ánimo, la angustia, que «siente» su fluidez ontológica. Por ello el ente se nos presenta «extraño», «desentrañado». Pero no es posible advertir tal extrañeza del ente sin un previo saber pre-ontológico del ser mismo. Por la extrañeza nos admiramos, y con ella (la admiración) comienza la filosofía.

Todo ello viene a señalar: a) que en la nada, sólo todavía a media luz entrevista, se denuncia lo otro que el ente y con ello la diferencia; b) que la nada, en cuanto originadora de la extrañeza por la manquedad ontológica del ente de que es expresiva, se presenta como el origen de la filosofía. Por ello, pudimos más atrás afirmar que lo que en verdad lleva a filosofar es el planteamiento de la diferencia entre ser y ente; c) que el abismo (Abgrund) de que es expresiva la nada será el fundamento de los entes; y d) que la denuncia del abismo sólo es posible

²² *Vom Wesen des Grundes*, Klostermann, Frankfurt, 1955, prólogo (VWG).

²³ WM., 33.

por el saber pre-ontológico del ser que es el ser-ahí, por el cual éste puede en cierta manera fundamentar.

La nada ha de ser, pues, entendida como lo que posibilita el surgimiento de la diferencia. Ello no quiere decir que la nada se agote en ser la pura y vacía negación de todo ente. Además, y principalmente, es aquello que permite la diferencia de todo ente, esto es, el ser²⁴. Esto anuncia el otro carácter, profundo y originario, de la nada. Por eso se dijo más atrás que en ella consiste la diferencia misma: la diferencia ontológica es la nada entre el ente y el ser. Con ello entramos en el análisis mismo de la diferencia.

La diferencia entre el ser y el ente quedó sugerida y a la par velada ya en los primeros filósofos griegos. La historia del ser ha sido la historia de este olvido. Así lo cree Heidegger. Pero cabe preguntarse por el verdadero sentido de la distinción, pues acaso pueda haberse dado ya esa distinción. Así, en la Escolástica, por ejemplo, se hace la expresa distinción entre lo que está siendo y lo que a ello le hace tal: se dice que el ente es aquello «cui competit esse». Ahora bien, es preciso recordar una vez más que Heidegger no niega que esa distinción haya tenido lugar, sino que ha quedado velada, no siendo tematizada. Si la diferencia ontológica expresa la distinción entre el ser y el ente, es evidente que de ella se ha tenido conciencia desde que hay metafísica. Ya señalamos que el origen de la filosofía es el planteamiento de la diferencia. Significa originariamente, viene a precisar Max Müller²⁵, no tanto la distinción entre ser y ente como el distingo que produce la distinción. Con todo, sería interesante hacer un estudio comparativo entre el ser mismo heideggeriano y el esse como actus tomista, y el motivo del pronto olvido que esta actualidad del esse tomista sufrió en los años posteriores, pues creemos que ambos filósofos están más cerca de lo que a primera vista pudiera pensarse.

Ya seña'amos la relación que es la diferencia. Ahora hay que negar desde el primer momento el carácter trascendente de tal relación. El ser no es un nuevo ente más allá de los entes. Se haría de él un ente más, la diferencia no sería tal al ser entre dos entes y la relación sería ad-venidera a lo relacionado, siendo desvirtuada en su naturaleza.

²⁴ WM. N., 45.

²⁵ *Crisis de la metafísica*, Sur, Buenos Aires, 1961.

El ser de los entes no es él mismo un ente. Pero de otra parte, «das Sein jedoch ist keine seiende Beschaffenheit an Seiendem»²⁶, el ser no es ninguna propiedad entitativa del ente. He aquí los dos polos que hay que evitar en la justa interpretación de la diferencia. Se la ha de entender como una relación, siendo preciso ver ahora cuál sea su modalidad.

La relación que es la diferencia se ha de entender desde el ser mismo, pero no por ello dejada al arbitrio del ser, sino siempre y necesariamente relación al ente. Es una relación implicativa²⁷. Ser quiere decir siempre ser del ente, entendido como genitivo objetivo, esto es, como objetivación del ser (debiendo ser entendida esta expresión sin ninguna contaminación conceptual o representativa). Y el ente es siempre ente del ser, entendido como genitivo subjetivo, esto es, como de pertenencia al ser. Por tanto la referencia implicativa que es la diferencia, deberá ser entendida desde el ser. Unos textos y variantes del *Nachwort a Was ist Metaphysik?* arrojarán luz sobre la naturaleza de la relación implicativa. En la quinta edición se dice que así como «un ente no es nunca sin el ser» (das niemals ein Seiendes ist ohne das Sein), del mismo modo «nunca esencia el ser sin el ente» (das das Sein nie west ohne das Seiende)²⁸. Es importante reparar en el esenciarse (wesen) del ser. Por ello, antes de comentar el texto es preciso decir qué se entiende por «wesen». En modo alguno significa «essentia» o «quidditas», esto es, algo universal y abstracto²⁹. Wesen expresa primariamente el originarse algo de, en el sentido de aparecer.

El ente nunca es sin el ser. Sólo por ésto, lo que esta siendo puede permanecer en lo que es. Expresa la dependencia del ser. Pero no deja de extrañar, al menos a primera vista, el que «das Sein nie west ohne das Seiende». Extrañeza que llega a su aparente contradicción con lo dicho en la cuarta edición: «ciertamente esencia el ser sin el ente». No obstante, no resulta difícil deshacer esta sólo aparente contradic-

²⁶ WM. N., 45.

²⁷ *Sein* heisst stets und überall: Sein *des Seienden*, bei welcher Wendung der Genitiv als genitivus objectivus zu denken ist. *Seiendes* heisst stets und überall: Seiendes *des Seins*, bei welcher Wendung der Genitiv als genitivus subjectivus zu denken ist. *Identität und Differenz*, Günther, Pfullingen, 1957, página 59 (ID).

²⁸ WM. N., 46.

²⁹ *Vom Wesen der Wahrheit*. Klostermann, Frankfurt, 1954, pág. 5 (VWW).

ción. El ser nunca esencia sin el ente en la medida en que solamente en éste es posible la presentación de aquél. Expresa el que jamás el ser se presenta en sí mismo (*Sein selbst*), sino siempre como ser de un ente, esto es, como genitivo objetivo. Esto confirma, y precisamente desde el *Sein*, la relación implicativa que es la diferencia. Pero ello no quiere decir que el ser se agote en esa presentación, que sólo sea, por así decirlo, uno de los polos en que consiste la relación implicativa. El ser es más que polo de la relación y justamente por ello, por excederla en alguna manera, puede constituirla y ser polo. Esta riqueza y capacidad constitutiva es lo que hace que el ser no necesite del ente para esenciarse, hasta el punto de que éste no es sino el oscurecimiento (*Verdüsterng*) de la Luz (*Licht*) que es el ser. En este sentido el ser es origen de la diferencia y no polo.

Por ese trascender el ser toda presentación óptica, sin que con ello se desligue de ella, es por lo que es experimentado «als der Anderen zu allem Seienden», como lo otro de todo ente. Pero lo otro de todo ente es el no-ente, das Nicht-Seiende, esto es, la nada. La nada viene a constituir, según ya anticipamos, la diferencia. Ganamos así el segundo sentido que la nada tiene en el pensamiento heideggeriano. Pero la nada no es caracterizada negativamente (in Sinne des nihil negativum) o como un ente de razón (*Distinktion des Verstandes*). Es una nada que esencia como el ser: «dieses Nichts west als das Sein» (30). La nada no constituye ahora el escenario fenomenológico de la diferencia, sino que forma parte del diferenciarse mismo del ser y el ente. La palabra «nada» expresa lo mismo que el ser, pero precisamente desde aquella perspectiva que hace absolutamente irreductible el ser al ente. La nada viene así a hacer más plásticamente comprensible la distancia entre ser y ente, distancia no trascendente, sino ontológica. Es éste el sentido de la bella expresión heideggeriana: «Das Nichts als das Andere zum Seienden ist der Schleier des Seins»³¹. La nada, como lo otro del ente, es el velo del ser. Viene a constituir de este modo el sentido mismo de la metafísica, pues la pregunta por la nada va allende el ente y justamente este ir más allá, el trans-interrogar, es la meta-física. Ni la metafísica antigua (*ex nihilo nihil fit*) ni la dog-

³⁰ WM. N., 45.

³¹ WM. N., 51.

mática cristiana (*ex nihilo fit ens creatum*) aciertan con un planteamiento metafísico de la nada, en la medida en que es caracterizada con respecto al ente, siendo así que pertenece al ser del ente (*es enhüllt sich als zugehörig zum Sein des Seienden*)³². Con esto cambia radicalmente el sentido del «*ex nihilo nihil fit*» para pasar a significar «*ex nihilo omne ens qua ens fit*». La nada constituye la relación en que consiste la diferencia y esencia (*fit*) como el ser.

La diferencia se nos ha presentado hasta ahora como una relación implicativa entre el ente y el ser, entendida desde éste y siendo experimentada a partir del ente por mediación de la nada. El ser se esencia en el ente y el ente es ente del ser. Esto denuncia el carácter transitivo del ser. Sólo así puede entenderse el esenciarse. La transitividad del ser se pone de manifiesto, según entiendo, en la pregunta fundamental de la metafísica: *¿Warum ist überhaupt Seiendes und nicht vielmehr Nichts?*, ¿por qué hay entes y no más bien la nada? Explicitada la pregunta, puede decir así: *¿Por qué hay ente y no más bien la nada*, entendida como la negación de la omnitud del ente, esto es, como el no haberse esenciado el ser? ¿Por qué el esenciarse (*wesen*) del ser? No puede ser sino por su riqueza transitiva, transitividad que, según lo dicho, se nos presenta como necesaria. La cuestión a plantear es cómo haya de entenderse esa transitividad del ser en cuanto íntimamente ligada a los entes.

El ser «*es*» ser del ente. «*Das «ist» spricht hier transitiv, übergehend. Sein wst hier in der Weise eines Überganges zum Seienden*»³³. La transitividad del ser se presenta a modo de un «*traspaso*» al ente. Es por consiguiente un sobre-venimiento en el que el ser se desvela en lo que es. «*Sein zeigt sich als die entbergenden Überkommnis*»³⁴. El desvelamiento tiene lugar en un venir sobre el ente. Por este sobre-venimiento el ente se mantiene a salvo (*bergend*) en la desvelación (*Umverborgenheit*). Sin tal sobrevenimiento del ser el ente permanecería en la oscuridad. El sobrevenimiento del ser necesita del ente, y por ello la relación implicativa es necesaria y trascendental (*auseinander-zueinander*).

³² WM., 39.

³³ ID., pág. 62.

³⁴ ID., ídem.

La diferencia queda caracterizada como la distinción entre el sobrevenimiento del ser y la llegada del ente en una resolución a la vez entbergend-bergende³⁵. La resolución (Austrag) que es la diferencia es, pues, un girar (ein kreisen) donde cada uno de los elementos (Sein y Seiendes) en círculo (páginas más atrás, 47, se caracteriza la diferencia como un circuito: die Differenz von Seienden und Sein ist der Bezirk) está, mutua y necesariamente, implicado (umeinanderkreisen).

La diferencia ontológica se constituye como la relación implicativa necesaria entre el ser y el ente. Uno y otro forman los dos polos de la relación. Tal relación es una resolución del ser entendida como «avenuimiento» (Ereignis). Ello denota el carácter transitivo del ser. Pero éste no se agota en ser polo de la relación, sino que más bien y originariamente por su transitividad la constituye. El ser polo de la relación es lo que expresa el «das das Sein nie west ohne das Seiende». De otra parte, el que «el ser ciertamente esencia sin el ente» desde la autosuficiencia del ser. Es verdad, ya lo vimos, que ser es ser del ente y ente es ente del ser entendido como genitivo objetivo y subjetivo respectivamente, pero «diese Titel Subjek und Objekt sind ihrerseits schon einer Prägung des Seins entsprungen»³⁶.

He aquí expresado gráficamente el sobre-pasamiento del ser a la relación misma de la diferencia y, por tanto, a ser polo de ella. El que el ser sea ser del ente y que el ente lo sea del ser, es algo que tiene lugar en virtud de un acuñamiento (Prägung) del ser. El ser excede toda presentación en los entes, los funda y a la par los trasciende en sus diferencias y múltiples expresiones de sentido. La presencialidad desvelante del ser en los entes, por su transitividad, connota con la verdad entendida como ἀλήθεια. Esto muestra por lo pronto que la verdad lo es del ser. Pero al mismo tiempo que la verdad puede ser una seña (Wink) que lleve a la esencia del ser. Así se dice en la *Einleitung a Was ist Metaphysik?*: «Ἀλήθεια könnte das Wort sein, das einen noch nicht erfahrenen Wink in das ungedachte Wesen des esse gibt»³⁷.

³⁵ Die Differenz von Sein und Seiendem ist als der Unterschied vom Überkommnis und Ankunft der entbergend-bergende Austrag beider. *L.*, página 63.

³⁶ *ID.*, pág. 59.

³⁷ WM. E.

Y así es hasta el punto de que la cuestión de la verdad será la cuestión del ser. De este modo, el ser, el fundamento y la verdad vienen a significar lo mismo y a presentarse como la única posibilidad de una fundamentación de la metafísica, esto es, lo único en que ha de consistir la Ontología fundamental. La verdad es del ser y el ser funda (gründet) todos los entes.

Trascendencia, libertad y verdad

Se ha ganado ya —otra cuestión es si suficientemente o no— el fundamento ontológico, tematizándose la diferencia. Pero la ontología fundamental es además un «saber» del fundamento, esto es, se requiere legitimar ahora la fundamentación constitutivo-trascendental del Dasein que hace posible «derivadamente» tal Ontología. Es preciso, pues, abordar la cuestión de cómo y en virtud de qué desvela el Dasein el sentido del ser en los entes. Ello constituye la tarea del presente epígrafe.

Lo que caracteriza esencialmente al Dasein es su nuda posibilidad, el sein-können. La realización de este poder ser sólo es posible si, en cuanto ex-sistencia, se trasciende. En este sentido dijimos que el Dasein es trascendencia, radicando en el trascender-se la apertura de sí mismo, del mundo y los entes. El desvelar del Dasein se realiza en el acto de trascendencia, de donde la interna ligazón entre trascendencia y fundamentación constitutivo-trascendental. Se trata de la relación trascendencia y fundamento de que se ocupa Vom Wesen des Grundes.

Trascendencia significa un rebasar (übersteigen), en donde se da alguien que trasciende (Transzendent) y se exige algo rebasado y un polo referencial del traspasar o hacia qué (Woraufhin). Es el Dasein quien realiza el acto de Überstieg, siendo los entes lo rebasado y el mundo el polo referencial y el término del trascender³⁸. La trascendencia es pues una relación (Beziehung), en modo alguno espacializante, sino interna y propia de la constitución del Dasein como Ex-sistenz. El que los entes sean trascendidos no quiere decir que se los deje atrás o sean abandonados, sino el comprenderlos trayéndolos a presen-

³⁸ VWG., 22.

cia. Pero los entes sólo pueden ser trascendidos en la medida en que el Dasein proyecta el mundo. El mundo es, pues, justamente la apertura del hombre a los entes, lo que devuelve posible toda manifestación de ellos. Por ello, afirma Heidegger que el mundo es un existencial, siendo el proyectar (entwerfen) el Dasein lo que posibilita la apertura que es el mundo y el trascender los entes. Si se diese el proyecto puro las posibilidades del proyectar serían ilimitadas. Pero en el proyectar propio de la comprensión (Verstehen), la trascendencia está enmarcada en un estado de yecto: la disposición (Befindlichkeit). Por eso, si de una parte la trascendencia es «excesiva», en cuanto que está afectada o dispuesta es «substractiva», esto es, limitativa de las posibilidades ilimitadas del puro proyectar. Por esta razón escribe Heidegger que «die Transzendenz ist... überschwingend-entziehend zumal», la trascendencia es a un tiempo un traspasar y una substracción. Esta ambivalencia denota el que la trascendencia sea la razón de la diferencia ontológica y de consiguiente su interna conexión con el fundamento.

La fuente de toda fundamentación es la libertad como trascendencia. Ésta es un traspasar en virtud de un para-qué (Umwillen), estando incluido en el para-qué el momento de la libertad. Libertad no significa arbitrio ni tampoco autonomía (Kant). Tampoco la mera espontaneidad. Es, dicho por el momento sin intención de precisar, un querer (Wille). En cuanto querer es fundamento, no siendo un fundar cualquiera, sino el origen de todo fundar en general. Freiheit ist Freiheit zum Grunde»³⁹. A la originaria relación de la libertad al fundamento se le llama Gründen. El fundar (Gründen) de la libertad tiene una triple dimensión. Por ella la trascendencia es institución (Stiftung) en cuanto que proyecta y abre un mundo, mas no en el vacío, sino en y desde los entes. De ahí la segunda modalidad del fundar como «tomar tierra» (Boden-nehmen). (Repárese en la correspondencia con el aspecto excesivo-substractivo de la trascendencia.) Ambos modos de fundamentación son unitarios y simultáneos (gleichzeit). Uno y otro son trascendentalmente deudores del tercer y originario modo de fundar, que Heidegger llama Begründen, de una significación fundamental originaria (grundsätzlich ursprünglichen Bedeutung). En él los entes son «justificados» en aquello que los origina. ¿En virtud de

³⁹ VWG., 44.

qué esta «justificación? O lo que es lo mismo, ¿cómo ha de entenderse la libertad para que pueda realizar tal fundar?

Libertad no es capricho ni espontaneidad. En *Vom Wesen der Wahrheit* es estudiada como hilo conductor que determina la esencia del hombre, justamente desde una perspectiva que pondrá de manifiesto la experiencia de un fundamento oculto del Dasein: «die Erfahrung eines verbogenen Wesengrundes des Menschen»⁴⁰, a la par que su misma posibilitación en el fundar. Y puesto que el Dasein en su estado de abierto descubre los entes dejándolos ser en lo que son, la libertad, en cuanto fundamentación, es el dejar ser a los entes. Pero de nuevo otra pregunta: ¿cómo entender el dejar-ser (*sein-lassen*)?

No expresa ni la omisión ni la indiferencia. «*Sein-lassen ist das Sicheinlassen auf das Seiende*»⁴¹. Dejar-ser significa un dar-se a los entes en el sentido, no de perderse en ellos, sino de abrirlos a fin de que se manifiesten en lo que son. «La libertad es el abandono al desvelamiento de los entes como tal»⁴². Por ello, la libertad es exposición (*aus-setzend*), es ex-sistente (*ex-sistent*). Y todo comportamiento (*Verhalten*) como forma de posición del Dasein supone la libertad como ex-posición: de ahí que el hombre sea según el modo de la ex-sistencia⁴³. Con lo cual, la existencia, enraizada en la verdad como libertad, es la ex-posición al carácter desvelado de los entes.

Aun quedando así perfilado el sentido de la libertad, ¿acaso se ha rechazado el posible subjetivismo? ¿Qué es lo que impide seguir estudiando el querer que es la libertad como un capricho? De ser así, el subjetivismo sería insoslayable y con ello sin validez el mismo fundar. Mas no es así. Repárese en este texto: «El hombre no posee la libertad como una propiedad, sino todo lo contrario: la libertad, el *Da-sein* existente posee al hombre»⁴⁴. Sólo por ello es dable al hombre entrar en relación con el ente en total y así con el ser. El hombre funda mediante la libertad porque la libertad funda al hombre, entendido el *sein-lassen* como el cumplimiento de la verdad o, como más atrás hemos dicho, la verdad como libertad (*die Wahrheit als*

⁴⁰ VWV., 14.

⁴¹ Idem.

⁴² VWV., 15.

⁴³ VWV., 16.

⁴⁴ VWV., 16.

Freiheit). Como se ve, el tema de la verdad corre parejo con el de la libertad. Sálenos al paso, y no por primera vez, la verdad. Es obvio que un tratamiento de ella escapa totalmente a nuestro trabajo. Pero sí es preciso hacer unas consideraciones sobre ella en la medida que interesa al nivel en que estamos y a nuestra pretensión. Ellas procurarán señalar cómo, y en qué medida, la verdad juega en la Ontología fundamental.

El primer paso para ella era, ya lo vimos, la superación de la metafísica entendida como «der Schritt zurück». El paso atrás señala a un ámbito, hasta ahora pasado por alto, a partir del cual la esencia de la verdad antes que nada llega a ser digna de pensarse⁴⁵. La verdad aparece así exigida en todo intento de fundamentación. A esta misma conclusión llegamos tras el análisis de la diferencia ontológica: el ser desvelándose en los entes aparece como verdad («Sein ist in einer Unverborgenheit (ἀλγθεια) angekommen»⁴⁶). Y por ello, por buscarse en el ser el fundamento caído en olvido de los entes, la verdad del ser puede ser llamada el fundamento (kann deshalb der Grund heissen).

La verdad, según entiendo, siempre ha sido, en el pensar de Heidegger, verdad del ser, aunque en *Sein und Zeit* no lo pareciese. En este libro el análisis de la verdad se lleva a cabo desde el Dasein, pero de un modo provisional, esperando el momento en que la verdad se ofreciese en lo que en realidad es, verdad del ser. Tal momento lo marca Vom Wesen der Wahrheit. En el análisis del concepto de libertad estábamos detenidos cuando apareció el tema de la verdad. La verdad entendida también como libertad se presenta ahora como fundamentación, pero no en y desde los entes, sino desde el Dasein. Señalemos, para verlo mejor, sólo esquemáticamente las modulaciones que ha sufrido el concepto de verdad.

En todo momento ha negado Heidegger que la verdad, en su sentido originario, sea la «adacquatio intellectus et rei», ya sea entendida como verdad ontológica o verdad lógica. El concepto tradicional de verdad tiene un carácter derivado, pues la concordancia sólo es posible si con anterioridad el ente se presenta en lo que es, lo cual

⁴⁵ *ID.*, pág. 45.

⁴⁶ WM. E., 7-8.

a su vez no es posible sino mediante el Dasein gracias a su estado de abierto. «En tanto el ser-ahí es esencialmente su estado de abierto y en cuanto abierto abre y descubre, es esencialmente verdadero. El ser-ahí es en la verdad»⁴⁷. El Dasein hace posible el presentarse de los entes mediante el proyecto (Entwurf) de su inteligibilidad. En este sentido la verdad pertenece al ser-ahí. Ahora bien, esto no quiere decir que el fundamento último de la verdad sea el Dasein, aunque así pueda parecerlo⁴⁸. La conformidad es deudora del estado de abierto en cuanto se manifiesta a los entes. Es, pues, preciso preguntar por el fundamento de la posibilidad de dicha conformidad, die Frage nach dem Grunde der Ermöglichung einer Richtigkeit.

Repetimos que aquí nos interesa señalar el carácter de fundación de la verdad desde y mediante el Dasein como libertad. Lo que hace intrínsecamente posible la conformidad es el estado de abierto. Ahora bien, el estado de abierto como interna posibilitación de la conformidad se funda en la libertad. Por consiguiente, la esencia de la verdad es la libertad: das Wesen der Wahrheit ist die Freiheit⁴⁹. La libertad es el fundamento de la verdad y por ello es su esencia misma: «die Freiheit ist das Wesen der Wahrheit selbst». Cómo haya de ser entendida la libertad ha quedado dicho. De acuerdo con ello, es manifiesto que la verdad no queda sometida al arbitrio humano (die Beliben des Menschen) ni se cae en un subjetivismo de la verdad. La verdad es verdad del ser y como tal desvelante en los entes, fundándolos en su estar siendo. Pero el lugar privilegiado de presentación de la verdad como libertad es el Dasein, lo cual no quiere decir que la verdad se subjetivice, o sea, del ser-ahí. Ello expresa simplemente que el Dasein es el ente a quien es dado el poder desvelar los entes en su sentido originario y donde el ser se presenta más propia y ricamente. Pero en modo alguno que la verdad y el ser sean del Dasein, que en él se agoten y que a él se deba el origen de la fundamentación. La verdad es siempre y rigurosamente verdad del ser. En cuanto tal aparece en el esenciarse (wesen) del ser en los entes. Y es éste el justo sentido de la esencia de la verdad: «la pregunta por la esencia

⁴⁷ SZ., 221.

⁴⁸ Por ejemplo aquí: Wahrheit gibt es nur, sofern und solange Dasein ist. SZ., 226.

⁴⁹ VWV., 34.

de la verdad proviene de la pregunta por la verdad de la esencia»⁵⁰. La verdad es el ser en su esenciarse, en su entrañar iluminante. «Wahrheit bedeutet lichtendes Bergen als Grundzug des Seyns»⁵¹. La pregunta por la esencia de la verdad encuentra su respuesta en el esenciarse del ser: «das Wesen der Wahrheit ist die Wahrheit des Wesens». Ésta, juntamente con la afirmación de que «la esencia de la verdad es la libertad», son, según creo, las dos afirmaciones heideggerianas más importantes sobre la verdad. El esenciarse del ser es la verdad misma, y sólo por ello puede decirse que la verdad es del ser. El ser esenciándose funda los entes. En cuanto polo de la relación implicativa en que consiste la diferencia, mantiene a los entes en su estar siendo en virtud de su actualidad que no se agota en ser polo. Al mismo tiempo, la verdad entendida como libertad posibilita y funda la capacidad desveladora del Dasein. El ser-ahí funda los entes y en ellos la diferencia ontológica dejándolos ser (sein-lassen) en lo que son como necesaria y esencialmente referidos al ser, lo cual sólo es posible por el desvelarse en él de un modo privilegiado el ser, encontrándose el Dasein forzado a sufrir tal desvelación. Con lo cual, según hemos señalado ya, la libertad no es del Dasein, sino del ser. Y queda desvanecido todo subjetivismo. El carácter de fundamentación del Dasein ha sido ganado, mas no en y desde él, sino desde el ser. «Das Werfende im Entwerfen ist nicht der Mensch, sondern das Sein selbst»⁵².

El haber legitimado, por su radicación en el ser, la capacidad de fundamentación constitutivo-trascendental del Dasein, como un momento originario de la posibilidad de la metafísica, trae consigo un cambio en la esencia del pensar. Es un especial modo de entender el pensar lo que hace posible el «saber» del fundamento. Ser y pensar se encuentran en una relación trascendental, si bien de naturaleza distinta, según quedó ya señalado. Al originario pensar, constituido por el esenciarse del ser como verdad en el Dasein como libertad, llama Heidegger «pensar esencial» (das wesentliche Denken). Tal pensar tiene un sentido «fundamental». La superación de la metafísica, como Ontología funda-

⁵⁰ VWW., 26.

⁵¹ Idem.

⁵² BH., 84.

mental, es pareja a la superación del pensar representativo. Es éste un pensar que no está en la ley de su verdad y por ello devenido exacto, técnico y calculador de los entes, con el consiguiente olvido del ser. Pero el pensar, originariamente, es pensar del ser, se prodiga en él para su verdad. Expresa un doble aspecto. De una parte, es el ser el que dona al hombre el pensar como su esencia. Pero además, el pensar es forzosamente del ser, ha de versar sobre él⁵³. El pensar pertenece (gehört) al ser, no siendo sino un acaecimiento (Ereignis) suyo. Es el genitivo subjetivo. Y justamente por esto, y sólo por ello, el pensar es del ser, versa sobre él. Es el genitivo objetivo. Esta dualidad del pensar se plasma en la afirmación de que «Denken ist l'engagement par l'Être pour l'Être»⁵⁴. Aquello que nos convoca a pensar (was uns in das Denken ruft) es, pues, el ser por el originario brotar (entwaschen) el primero del segundo⁵⁵ en el privilegiado esenciarse del ser en el Dasein como verdad.

Esto es cuanto se puede decir del pensar, siendo lo extraño su simplicidad (Einfache). Por este pensar del ser se hace posible el «saber» del fundamento. Sólo así es posible la metafísica. Otra cuestión es si el sólo señalarlo es suficiente metodológicamente; si la simplicidad que es el pensar esencial como pensar del ser legitima suficientemente el carácter de fundamentación constitutivo-trascendental del hombre. Simplicidad que hace del pensar esencial un corresponder expectante al clamor de la esencia del ser, confiando en su venir a presencia. La mística parece ser la única senda posible.

Hemos cumplido nuestro intento de exponer, según entendemos, el sentido de la Ontología fundamental en Heidegger. Un juicio crítico sobre ella es tarea ardua y prolija, y, como sobre todo gran filósofo, siempre abierto. Pero, por otra parte, algo obligado en el momento presente de la metafísica. Heidegger ha puesto a la par los dos focos necesarios de fundamentación y que nosotros hemos llamado *fundamentación ontológica* y *fundamentación constitutivo-trascendental*. Es la

⁵³ Das Denken, schlicht gesagt, ist das Denken des Seins. Der Genitiv sagt ein Zwiefaches. Das Denken ist des Seins, insofern das Denken, vom Sein ereignet, dem Sein gehört. Das Denken ist zugleich Denken des Seins, insofern das Denken, dem Sein gehörend, auf das Sein hört. BH., 56-57.

⁵⁴ BH., 54.

⁵⁵ *Aus der Erfahrung des Denkens*, Günther, Pfullingen, 1954, pág. 25.

suficiencia de su tematización lo cuestionable. En este sentido, es la veta fenomenológica la diana de toda objeción ante la fundamentación pretendida. La evidencia y el presentar a las cosas mismas, como exigencia de la fenomenología, alimentan la objetada finitud en el ser heideggeriano en el marco de la Analítica existencial. Pero ni la cuestión es tan simple ni el análisis del Dasein es lo definitivo, ni siquiera lo absolutamente condicionante en la obra heideggeriana. No es pretensión nuestra por el momento entrar en ello.

Es discutible la radicalidad del punto de partida de la fenomenología. La intencionalidad de la conciencia no es la última ni la originaria dimensión del conocimiento, sino que ella es hecha posible por el *intendere* dinámico del ser como el fundamento último. Desde esta perspectiva, según creo, Heidegger ha superado la formalidad vacía de la conciencia intencional. Justamente por esto se hizo posible el planteamiento de la diferencia y su tematización. Con lo cual se evidencia una vez más la prioridad, si no ontológica, sí trascendental, del pensar en la fundamentación de la metafísica. Pero la simplicidad (Einfache) de este pensar esencial expresa su inserción en un camino sin otra salida que la mística. Esto denuncia una insuficiencia metodológica de la obra heideggeriana. Ni el pensar representativo ni el pensar esencial son suficientes y apropiados para legitimar la fundamentación. Es preciso elaborar un pensar analógico, de naturaleza distinta al método analógico escolástico. Sólo en él tendrá fiel cumplimiento la Ontología fundamental.

JUAN MANUEL NAVARRO CORDÓN